

evidenti, anzi riassumersi in una sola, la scoperta di reale poesia...". ¿Cómo conciliar estas ideas, que antes habíamos señalado como base y testimonio de la valoración intentada en el libro, con lo que Marmorale expresa luego (p. 184, n. 1): "La fortuna di Persio presso i suoi contemporanei è dovuta a considerazioni sentimentali e a simpatia per un poeta morto giovane, ma anche all'oscurità di alcuni passi, che non si voleva confessare di non capire, e che quindi si fingevano pieni di riposta grande poesia..."?

La abundancia de ideas "d'un esprit et vif et primesantier au contact du plus "hors-cadre" des poètes latins" (Marouzeau, l. cit.) conduce a veces a tales oposiciones. De ellas puede también sacar provecho el lector atento.

GERARDO II. PAGÉS.

- M. UNTERSTEINER: *Senofane, testimonianze e frammenti con introduzione, traduzione e commento*. Biblioteca di studi superiori (filosofía antica). Vol. XXXIII. La Nuova Italia editrice, Firenze, 1956.

Esta obra está dividida en dos partes: La primera, introducción (ps. 17-280) comprende ocho capítulos: I, Senofane e Melisso nel *De Melisso Xenophane Gorgia*. ¿Una polémica megarica?; II, Crítica all'antropomorfismo; III, Senofane di fronte alla religiosità preellenica; IV, Il dio di Senofane; V, Le conoscenze; VI, Le opere di Senofane; VII, La física di Senofane; VIII, La vita di Senofane. La segunda (ps. 2-158) consiste en la reproducción de la doxografía y de los fragmentos que da Diels-Kranz, con unas pocas ampliaciones, pero contiene traducción italiana de todos los textos y un comentario crítico de valor, más amplio, por supuesto, en todos los pasajes de los cuales no se trata en la introducción. Es imposible hacer una crítica detallada de esta obra; por lo tanto nos limitaremos a la doctrina sobre la divinidad, seguramente la parte fundamental del pensamiento del poeta de Colofón.

Untersteiner ataca el problema de manera original comenzando por un análisis de la parte jenofanea del tratado pseudo-

aristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*. Es conocida la deformación que sufre el pensamiento de Jenófanes en este tratado; sin embargo Untersteiner aporta una hipótesis que puede ser la solución a los complejos problemas que plantea dicha obra. Para ello se sitúa en una posición distinta, tanto de quienes niegan todo valor doxográfico al "De M.X.G." (Zeller-Nestle: *Die Philosophie der Griechen*, I. Band, 1, 7. Auflage, Leipzig 1923, ps. 624 y sgts.; Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris 1930, p. 136; Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I. Band, Tübingen 1921, p. 406; Albertelli, *Gli eleati*, Bari 1939, ps. 46-47; W. Jaeger, *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford 1947, p. 51; Corbato, *Studi Senofanei*, Annali triestini, XXII, 1952, p. 25 (de la separata); Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, Dissertation, München 1952, p. 30), como de quienes le atribuyen un alto grado de verdad histórica (K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, ps. 92-112; Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1945, ps. 157, 181, 192-196; Gigon, *Die Theologie der Vorsokratiker*, en el volumen *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève 1954, ps. 142-144). Sostiene Untersteiner que el tratado sería la obra de un adepto de la escuela de Megara, motivada por el deseo de destacar los vínculos que unían a esta escuela con el eleatismo. Con esta feliz tesis, Untersteiner soluciona las principales objeciones que formulan los autores antes mencionados; en efecto, el que la obra sea de un adepto a la escuela de Megara explica la deformación de las doctrinas de Jenófanes, la verosimilitud de las noticias concernientes a Meliso y Gorgias, el tono polémico del tratado y la inclusión de Gorgias, etc. Hasta aquí coincidimos con Untersteiner; pero no podemos hacerlo, en cambio, en la interpretación que a partir del anónimo hace de Jenófanes. Por ejemplo toma como sinónimos el hablar de partes del ser (anónimo) con la doctrina jenofanea de la pluralidad divina (frgs. 11, 12, 14, 18, 23, 34, etc.) y esto es inadmisibile, aun cuando se probara el pretendido panteísmo jenofaneo. En cuanto a éste Untersteiner lo cree probado por la tradición doxográfica (Theod. IV, 5; Tim. frg. 59, 4-6; Sext. P. h. I, 244; Galen. *Hist. phil.* 7; Cic. *Acad.* II. 118) que hace remontar a Teofrasto (en Simplicio, *Phys.* 22, 30-31)

quien, a su vez depende de Aristóteles (*Met.* A 5, 986B18 y sgts.). Está fuera de duda la dependencia de la posterior doxografía de Teofrasto y la derivación (aunque a nuestro juicio con modificaciones) de éste, de Aristóteles. Pero justamente aquí reside la clave del problema: es conocido que Aristóteles no era un doxógrafo, sino que exponía la opinión de sus antecesores, para mostrar cómo éstos habían expuesto una parte de la verdad (o sea del sistema aristotélico) y debido a ello deformaba de diversas maneras las doctrinas de los primeros filósofos (Cf. Cherniss: *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore 1935). Pues bien, la frase de Aristóteles ἄλλ' εἰς τὸν δῖον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν es una atribución gratuita a Jenófanes efectuada para hacer entrar a Jenófanes dentro del problema de las causas y en la historia del eleatismo, con el único antecedente de la afirmación de Platón (*Sofista* 242D) τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, afirmación, ésta, que por múltiples motivos no puede tomarse seriamente (véase nuestro artículo: *El concepto de lo divino en Jenófanes*, en el número 2, de la revista del Instituto de Filosofía de la Univ. de Córdoba; igual interpretación en la reciente obra: Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, ps. 171-172). Hay por lo demás claros indicios en la obra del poeta de que éste no identificaba la divinidad con el mundo. Por ejemplo, los fragmentos 26 y 25 (en este orden) muestran un claro abismo entre la divinidad y el mundo, y en el fragmento 34, vs. 1-2:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένητ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.

es indudable que si Jenófanes hubiese sostenido el panteísmo no hubiese escrito πάντων (plural) sino παντός (singular) como lo permite la métrica. A pesar de sostener el panteísmo, Untersteiner, como ya lo habían hecho otros (Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München 1931, p. 39; Albertelli, *Gli eleati*, ps. 28 y 31; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I. Band, 2. Auflage, München 1955, p. 742) no deja de admitir el politeísmo. Pero es a nuestro juicio equivocado sostener que este politeísmo sea debido a la "escindibilidad elemental del Uno". La idea jenofanea de lo divino depende mucho más de Homero de lo que comúnmente se cree; si Jenófanes critica

a Homero, lo hace en cuanto al antropomorfismo, pero sus dioses son todavía los mismos que en Homero, sólo que purificados por su crítica, derivándose también de aquí, la idea del *πρέπον*, punto central de la concepción jenofanea. Esto no excluye la existencia de un dios supremo, que es lo que sostiene el fragmento 23 de Jenófanes (la misma concepción en Esquilo, *Suplicantes*, vs. 93-94).

También nos apartamos de Untersteiner en lo concerniente a la mente de la divinidad. Untersteiner ataca, certeramente, a quienes hacen de la divinidad jenofanea algo absolutamente espiritual. En este sentido coincidimos con él (y también con Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, p. 19) en rechazar la sugestión de Calogero (Senofane, *Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di dio*, en el volumen *Studi di filosofia Greca*, Bari 1950, ps. 31-55) recogida por Corbato (*Studi Senofanei*, p. 55) de *ᾠσαίνει* en lugar del tradicional *ᾠσαίνει* del fragmento 25; esto, tanto por razones de métrica, cuanto por el hecho de que *ᾠσαίνει* atribuiría a la divinidad un *πάντα ποιεῖν* totalmente extraño a la Grecia de esa época. No coincidimos, en cambio, con la interpretación de *νοεῖν* como percibir. Si bien admitimos que el significado de *νοεῖν* en los fragmentos de Jenófanes no es el de designar el pensamiento puro, es indudable que tampoco puede significar percibir. Para probar esto basta citar el fragmento 24, *οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ'ἀκούει* cuyo texto destruye la interpretación de Untersteiner (para nuestra concepción de *νόος* y *νοεῖν* en Jenófanes véase el artículo citado). A pesar de estas críticas pensamos que el libro de Untersteiner constituye uno de los mejores intentos de explicar el pensamiento de Jenófanes; sus interpretaciones, salvo raras excepciones, están defendidas con gran saber y sentido crítico y su comentario ha de ser de gran utilidad para los estudiosos.

LEONARDO TARÁN.